

Jeszcze inne pytania były retoryczne: one ożywiają mowę i czynią ją bardziej bezpośrednią. Polecając np. wielką ufność w modlitwie względem Pana Boga, zwraca się Zbawiciel z takim zapytaniem do Swych słuchaczy: „Któryż z was, jeśli by go prosił syn jego o chleb, poda mu kamień? Albo jeśli prosi o rybę, poda mu węża?” (Mt 7, 10).

Chrystus Pan doceniał także w nauczaniu znaczenie częstego powtarzania omówionego już przedmiotu. Często np. uczył o obowiązku i konieczności wiary, pokory, modlitwy i bojaźni przed Bogiem. Wiele też razy powraca do nauki o rzeczach ostatecznych.

Jeszcze godne uwagi w metodzie nauczania Chrystusa są te cechy, że formę podającą, wykładową, zmieniał na dialogową, pytającą, i na metodę form połączonych i na odwrót. Nauczał przy tym krótko, prosto i poglądowo, w tonie miłym i pociągającym, w atmosferze radosnego spojrzenia na świat i życie, tak, że nawet nieżyczliwi Mu Nazaretanie „przyświadczeni mu i dziwili się wdzięcznym słowom, które wychodziły z ust jego” (Łk 4, 22). Do nauki przygotowywał się modlitwą i odbywał ją z świętą powagą, godnością i dokładnością, z poczuciem posłannictwa, po myśli słów Ewangelii: „Żaden, który rękę swą przykładą do pługa, a ogląda się wstecz, nie jest sposobny do królestwa Bożego” (Łk 9, 62).

Kalwaria

Ks. JÓZEF DAJCAK

MISTYKA HEBRAJSKA U Św. PAWŁA I W APOKALIPSIE Św. JANA

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na pewien problem, na ogół nieznaną, a jednak mający niezmiernie znaczenie dla egzegezy Pisma św. Jest nim starożytna tradycja mistyczna hebrajska.

Dlaczego szukać rozwiązania różnych zagadnień, związanych z egzegezą Nowego Testamentu, w pojęciach mitologiczno-religijnych babilońskich i hellenistycznych, skoro można je znaleźć jedynie na tym gruncie, na którym księgi Nowego Testamentu powstały, t. zn. w rozległej tradycji hebrajskiej, a szczególnie w tradycji mistycznej? Nieuwzględnianie tej tradycji prowadzi do interpretacji całkiem błędnych, do których należą np. interpre-

tacja pochodzenia i znaczenia liczb świętych i symbolów w Apokalipsie św. Jana przez O. Allo, O. P., w jego komentarzu do tej księgi ¹⁾.

Co należy rozumieć przez mistykę hebrajską? O. Lagrange, O. P., w swym dziele „Le judaïsme avant Jésus-Christ“ ²⁾ stwierdza istnienie u Żydów za czasów Chrystusa pewnego nauczania ezoterycznego, zastrzeżonego dla wtajemniczonych. Mówi o nim Miszna (Chagiga II, 1). Nauczanie to koncentrowało się głównie dokoła dzieła Stworzenia (ma'asêh berêšith) i wizji Ezechiela (merkâbâh). Zajmowali się nim Esseńczycy. O. Lagrange tę tajną naukę określa jako mistykę, wzgl. teologię sekretną. To określenie O. Lagrange'a, w odniesieniu do mistyki hebrajskiej starożytnej jest całkiem słuszne. Ponieważ jednak nauczanie to opierało się na metodzie symbolicznej, należałoby dodać, że mistyka hebrajska starożytna była to teologia sekretna symboliczna.

Owa tajna nauka hebrajska zawiera liczne transcendentalne i nadprzyrodzone prawdy, odnoszące się do Boga i Mesjasza, wyrażone symbolicznie. Prawdy te w pojęciu mistyki hebrajskiej są przedmiotem wiary. Nazywa je ona „Tajemnicami wiary“ (w Zoharze: rászá dimhêmûnthâ, po hebrajsku: sôd ha'emûnâh, po łacinie: mysterium fidei ³⁾).

Tradycja misyjczna hebrajska nazywa się po hebrajsku: Qabbâlâh. Co znaczy to słowo? Słowo to pochodzi od rdzenia *qbl* (Piel), „otrzymywać, odbierać, przyjmować“, tzn. pewną naukę, wzgl. prawdę. Pojęciem korelatywnym do qabbêl jest słowo *mâsar* (Qal), „przekazywać“, tzn. pewną prawdę. Te pojęcia korelatywne były dobrze znane św. Pawłowi (I Cor. 11, 23). Rzeczownik zatym Qabbâlâh, pochodzący od czasownika qabbêl, oznacza „tradycję otrzymaną, wzgl. przyjętą“ (traditio recepta), tzn. tradycję, otrzymaną od Mojżesza i proroków, a pochodzącą z objawienia Bożego. Rzeczownik zaś Massôreth (Masora) oznacza „tradycję przekazaną“. Mistycy żydowscy uważają mistykę hebrajską

¹⁾ E. B. Allo, L'Apocalypse, Paris, 1921, str. XXXI—XXXVI.

²⁾ M. J. Lagrange, Le judaïsme avant Jésus-Christ, Paris, 1931, str. 427-429.

³⁾ Proszę zwrócić uwagę na odmienny sens, jaki to wyrażenie (mysterium fidei) posiada w I Tim. 3, 9, a w formie konsekracji wina we Mszy św. W pierwszym wypadku ma ono sens ogólny, w drugim zaś ma ono sens ściśle zdeterminowany. Podobnie ściśle zdeterminowany sens miewa ono w misticie hebrajskiej. Wyrażenie to nie znajduje się w żadnej z form konsekracji, przekazanych nam w Ewangeliach i u św. Pawła.

Qabbâlâh, za świętą, nazywając ją Qabbâlâh qedoszâh, wzgl. „la santissima Cabala“. Księgę zaś Zohar, która jest głównym kodeksem tej tradycji mistycznej, nazywają Zôhar haqâdôsz (święty Zohar)⁴⁾.

W księgach Nowego Testamentu znajduje się mnóstwo elementów z literatury talmudycznej i literatury midraszów. Dowodem tego jest pomnikowe dzieło Strack'a i Billerbeck'a: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*⁵⁾. Dlatego nie powinno nas dziwić twierdzenie niektórych autorów, że w księgach Nowego Testamentu znajduje się również mnóstwo elementów mistycznych, albo, jak oni się wyrażają, kabalistycznych. Tak bowiem faktycznie jest. I fakt, że w księgach Nowego Testamentu istnieje wielkie mnóstwo owych pierwiastków mistycznych, jest jednym z dowodów na to, że za czasów Chrystusa Pana i w wieku apostołskim istniała u żydów rozległa tradycja sekretna, zwana „Qabbâlâh qedôszâh“, tradycja mistyczna, mająca za cel i przedmiot Boga i Mesjasza. Nie mogła ona nie być znana apostołom. Analiza listu św. Pawła do Żydów i Apokalipsy św. Jana wykazuje, że ci dwaj apostołowie tę tradycję znali najlepiej.

Problem tej tradycji mistycznej i jej stosunku do Pisma św. jest bardzo obszerny. Nie można więc w niniejszym artykule poruszyć wszystkich punktów styecznych pomiędzy starożytną mistyką hebrajską a księgami Nowego Testamentu. Wskażę tylko na kilka najbardziej charakterystycznych.

NIEBIESKA JEROZOLIMA I PRZYBYTEK ŚWIĘTY.

Wspólną księgom Nowego Testamentu i mityce hebrajskiej jest typiczno - analogiczna interpretacja Niebieskiej Jerozolimy i Przybytku świętego z jego sprzętem, personelem i kultem. Według starohebrajskich pojęć mistycznych Przybytek Mojżeszowy ze swoim sprzętem, personelem i kultem jest symbolem i typem rzeczy niebieskich, niewidzialnych⁶⁾. To, co jest w niebie, nadzmysło-

⁴⁾ Księga ta wyszła na światło dzienne w w. XIII. Zawiera jednak niewątpliwie tradycje starożytne. Pierwszy druk: 1558—60.

⁵⁾ München, 1922—1928.

⁶⁾ R. Bechai z Saragossy (w. XIII/XIV): *Biûr 'al ha-Thôrâh*, Wenecja, 1566, fol. 109 b (ad Ex. 25, 9). Zohar, II, fol. 140 b.

we i niewidzialne, mistyka hebrajska przedstawia sobie w obrazach, wziętych z Przybytku świętego i Świątyni. A więc, jak na ziemi istnieje Przybytek święty (później Świątynia), Przybytek ziemski, tak i w niebie istnieje Przybytek święty, Przybytek niebieski, będący antytypem pierwszego. Kiedyś z „Nową Jerozolimą“, zstępującą od Boga z nieba, zstąpi na ziemię i „Przybytek niebieski“. Mamy tutaj analogię z Apokalipsą św. Jana (3, 12; 21, 2, 10), z tą tylko odmianą, że mistyka hebrajska, nie pomijając wcale miasta Jeruzalem, kładzie większy nacisk na Przybytek święty⁷⁾. W Apokalipsie św. Jana mamy aluzję do Przybytku świętego w rozdziale 3, 12; 11, 19; 21, 3.

W Przybytku ziemskim istnieje miejsce najświętsze, „Święte Świętych“; podobnież i w Przybytku niebieskim istnieje: „Sancta Sanctorum“. Na ziemi istnieje Najwyższy Kapłan; podobnież i w niebie istnieje Arcykapłan, którego obrazem i typem jest Arcykapłan ziemski⁸⁾. O Arcykapłanie niebieskim czytamy słowa następujące: „Nikt inny nie może wejść do „Świętego Świętych“ w niebie, jak tylko ten, który posiada imię (atrybut) „Łaska“ — (Chesed)⁹⁾. On jeden tylko wstępuje do „Świętego Świętych“, On, który uszczęśliwia Oblubienicę i uświęca najwewnętrzniejszą część „Świętego Świętych“, zwaną Syjonem“¹⁰⁾.

Te same idee mistyczne na temat Przybytku świętego, ziemskiego i niebieskiego, oraz Arcykapłana ziemskiego i niebieskiego wypowiada św. Paweł w liście do Żydów, w rozdziałach 7, 8, 9, 10. Bardzo charakterystyczną myśl wypowiada on w związku z Arcykapłanem niebieskim w 9, 11—12 i 9, 24—28. Arcykapłanem niebieskim, posiadającym atrybuty Boskie i na tej podstawie posiadającym prawo wstępu do niebieskiego Sancta Sanctorum, jest Chrystus, Syn Boży. On właśnie, będąc Bogiem i Człowiekiem,

⁷⁾ Zohar, Exodus, fol. 108 b; 252 a; 255 a. Jean de Pauly, Sepher ha-Zohar (Le livre de la Splendeur), Paris, 1906—1911, t. III, str. 428; t. IV, str. 254 i 257.

⁸⁾ Zohar III (Leviticus), fol. 34 a. De Pauly, t. V, str. 90.

⁹⁾ „Chesed“, Łaska, jest czwartym z rzędu w całym systemie dziesięciu, a pierwszym z rzędu w systemie siedmiu t. zw. niższych Światel (Sephirôth tachônôth), czyli atrybutów Boskich. W mistyce hebrajskiej starożytnej wszystkie Światła (3 wyższe i 7 niższych) utożsamiają się z Bogiem i są nieoddzielne jedno od drugiego.

¹⁰⁾ Zohar III (Deuteronomium), Idra zutta, fol. 296 a. De Pauly, t. VI, str. 119.

wstąpił, i to tylko raz jeden, poprzez Przybytek mistyczny, „nie ręką uczyniony, to jest nie tego stworzenia“, do niebieskiego Sancta Sanctorum, prawem własnej krwi, przelanej za grzechy ludzkie, dokonując w ten sposób odkupienia wiekuistego.

Z niebieskim Przybytkiem świętym łączy się ściśle pojęcie „Ołtarza górnego“, wzgl. „Ołtarza niebieskiego“. Mistyka hebrajska wspomina o „ołtarzu ziemskim“ i jego antytypie, „Ołtarzu górnym, wzgl. niebieskim“, który znajduje się przed „Tronem Majestatu“. To pojęcie „Ołtarza niebieskiego“ przeziara i w Apokalipsie św. Jana w 6, 9; 8, 3; 9, 13; 14, 18; 16, 7 i 8. Tak w 8, 3 jest mowa o złotym ołtarzu, który znajduje się przed Tronem, a w 9, 13 o ołtarzu, który się znajduje przed obliczem Boga.

Do tego samego zakresu starohebrajskich pojęć mistycznych, koncentrujących się dokoła Przybytku świętego, należy zapewne także pojęcie „Ołtarza górnego“, „sublime Altare ante conspectum Divinae Maiestatis“ w Kanonie Mszy św.¹¹⁾.

CZŁOWIEK NIEBIESKI (Homo coelestis)

W I Cor. 15, 47—49 mówi św. Paweł o Człowieku niebieskim. Louis Ginzberg widzi w tym tekście św. Pawła rabinistyczną tradycję o Człowieku niebieskim i twierdzi, na podstawie analizy tego tekstu i porównania z Bereszith Rabbâ VIII 1, że św. Paweł tradycję tę czerpie bezpośrednio z nauki rabinistycznej, a nie z nauki Filona z Aleksandrii¹²⁾. Mistyczną tradycję o Człowieku niebieskim w tekście św. Pawła widzi również D. P. L. B. Drach¹³⁾.

W mistyce hebrajskiej „Człowiek niebieski“ nazywa się „Adam dil'êlâ“, „Adam 'illââh“, „Adam qadmôn“ (Homo primus, antiquus). U Filona nazywa się on „genikós“, wzgl. epouránios anthropos“. (De allegoriis, I, XII). Przeciwnieństwem „Człowieka niebieskiego“ jest „człowiek ziemski“, „homo terrestris“ (âdâm dil-thattâ).

¹¹⁾ Aniołem świętym, który ma Najśw. Ofiarę przenieść przed Tron Majestatu, jest archanioł Gabriel, który w mistyce hebrajskiej pełni rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi.

¹²⁾ The Jewish Encyclopaedia, New York, t. I, 1901, art. „Adam Qadmon“, str. 18.

¹³⁾ La Cabale des Hébreux, Rome, 1864, str. 70.

Nauka o „Człowieku niebieskim“ stanowi jedną z głównych podstaw mistyki hebrajskiej. Początki tej nauki znajdują się już w najstarszej mistyce hebrajskiej, gdzie termin „Człowiek niebieski“ ma inne znaczenie, aniżeli w mistyce hebrajskiej późniejszej. W starożytnej mistyce „Człowiek niebieski“ jest to Bóg sam, a „człowiek ziemski“ jest jego podobieństwem. W „człowieku niebieskim“ łączą się jednak pojęcia Boga i człowieka równocześnie. W Zoharze nazywa się on „Atiqâ d'jômîn“. Termin ten wzięty jest z Dan. 7, 9 (Vulgata: „Antiquus dierum“). U Filona „Człowiek niebieski“ ma znaczenie nieco inne. Filon aplikuje pojęcie „Bóg - Człowiek“ nie do Boga samego, lecz do pierwszej kreacji Boskiej, która jest Bogu prawie równa: jest to „pierwszy Syn Boży“, medium, z którego pomocą świat został stworzony¹⁴).

„Człowiek niebieski“ w myśl Berêszith Rabbâ (VIII, 1) jest to Mesjasz, którego Duch unosił się nad wodami (Gen. 1, 2), ten sam Duch Boży, o którym mówi Izajasz (11, 2). W tradycji rabinistycznej nazywa się on „pierwszym, a raczej pierwotnym Człowiekiem“ (Adam Qadmon), ponieważ istniał przed stworzeniem świata. Św. Paweł nazywa go „drugim Człowiekiem“ (homo secundus, Adam novissimus), podczas gdy pierwszego człowieka na ziemi, Adama, nazywa on „pierwszym człowiekiem“, „homo primus“; (mystyka hebrajska nazywa go âdâm rischôn w odróżnieniu od âdâm qadmôn), ponieważ pojawił się pierwszy na ziemi. „Człowieka niebieskiego“ zaś nazywa św. Paweł „drugim Człowiekiem“, ponieważ pojawił się na ziemi dopiero później, a także dlatego, że pod względem ciała pochodzi On z potomstwa pierwszego człowieka Adama¹⁵).

Księga Zohar, gdzie „Człowiek niebieski“ jest nazwany także „Zê'r anpîn“ (Mikroprósopos), charakteryzuje Go, jako istotę, należącą równocześnie do nieba i do ziemi, złożoną z pierwiastka niebieskiego i ziemskiego, Boskiego i ludzkiego, niematerialnego i materialnego, na wzór człowieka, złożonego z duszy i ciała. Zasiada On, w postaci „jakoby Człowieka“, na Tronie w wizji Ezechiela (1, 26). Jest to Człowiek, który jest syntezą wszystkich Imion Bożych, Człowiek, który zamyka w sobie wszystkie światy nad-

¹⁴) S. A. Horodezky, Encyclopaedia Judaica, Berlin, t. I, 1927, art. Adam Qadmon, col. 783—784.

¹⁵) L. Ginzberg. The Jewish Encyclopaedia, t. I, art. Adam Qadmon, str. 181.

ziemskie i ziemskie, Człowiek, który zawiera w sobie wszystkie tajemnice (râzin), nawet te, które istniały przed stworzeniem świata¹⁶).

W „Siphrâ di-Tz'ni'ûthâ (Liber Mysteriori¹⁷) czytamy o „Człowieku niebieskim“: „Jest napisano: „Uczyńmy człowieka...“. Nie jest napisano: „Uczyńmy tego człowieka“ (ha-adam); lecz: „Uczyńmy człowieka“ (adam), by nie objać tym określeniem „Człowieka niebieskiego“ (âdâm dil'êlâ), który uformowany jest z Imienia pełnego“. „Imieniem pełnym“ są tutaj cztery litery Imienia Bożego „J H W H“¹⁸).

W teŹ samej „Księdze Tajemnicy“, w rozdziale 5, znajduje się wariant, w którym jest wzmianka o „Człowieku - Bogu (Adam-Jehowah), w związku z eksplikacją tekstu Is. 2, 11: „Et exaltabitur Dominus (Jehowah) solus in die illa“. Czytamy tam: „I gdyby nie ze względu na Człowieka-Boga (Adam-Jehowah), nie ostałby się świat, lecz wszystko zostałoby zniszczone“¹⁹).

SZABAT NIEBIESKI (sabbatismus). W liście do Żydów (4, 9) znajdujemy wyrażenie „sabbatismus“, w tekście greckim: sabbatismós. Prof. Delitzsch w swym hebrajskim przekładzie Nowego Testamentu wyraz ten tłumaczy przez „m'nûchath szabbâth“²⁰). Tłumaczenie hebrajskie anonimowe ma: „szabbathôn“²¹). To słowo u św. Pawła oznacza ów pokój i odpoczynek wiekuisty, którym Bóg „odpoczywa“ po sześciu dniach stworzenia. Jest to ten sam pokój i odpocznienie Boże, o którym mówi Autor natchniony w Ps. 94, 11: „Non introibunt in requiem meam“ (są to słowa Boga, który grozi krnąbrnym i zatwardzialego serca, iż nie wejdą do Odpocznienia Jego). Symbolem i typem tego wiekuistego pokoju jest dzień Szabatu, którego cechą istotną jest odpoczywanie po pracach i trudach tygodnia, oraz zatopienie się w Bogu. Św. Jan czyni aluzję do tego błogosławionego pokoju w Apokalipsie (14, 13): „Beati mortui, qui in Domino moriuntur! Amodo iam, dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis“ (Ad Hebr. 4, 10: „...requievit ab operibus

¹⁶) Zohar III, Idra rabba, fol. 135 a. De Pauly, t. V, str. 354.

¹⁷) Księga ta jest najstarszą i najtrudniejszą w Zoharze.

¹⁸) Zohar II (Exodus), fol. 177 b. De Pauly, t. IV, str. 142.

¹⁹) Zohar II, fol. 179 a.

²⁰) B'rith châdâszâh, London, 1937.

²¹) Ha-B'rith ha-châdâszâh al pî ha-Masziach, London, 1934. Cfr. Is. Salkinson-Chr. D. Ginzburg, B'rith châdâszâh, Wien, 1891.

suis“). Miejscem wiecznego odpoczynku jest niebo. Ziemia Obiecana, cel i miejsce odpoczynku Izraela po trudach wędrówki synajskiej, jest symbolem i typem krainy niebieskiej i jej wiekuistego pokoju.

Również i w mistyce hebrajskiej starożytnej spoczynek szabatni jest symbolem i typem odpoczynku niebieskiego. Tak np. w Zoharze II, fol. 92 b jest mowa o tym, iż Szabat jest obrazem krainy niebieskiej, gdzie nie ma zapomnienia, lecz istnieje wiekuista pamięć²²⁾. W tej samej księdze czytamy, iż Ziemia Obiecana symbolizuje krainę niebieską, gdzie ogląda się Majestat Boski²³⁾.

Co więcej, tę ideę, według której Szabat jest symbolem odpoczynku wiecznego, spotykamy w dzisiejszej hebrajskiej liturgii paschalnej. W „Seder haggadah szel Pesach“, w związku z „kielechem błogosławieństwa“ (kôs b'râklâh) recytuje się w dzień Szabatu następująca modlitwa: „Oby Bóg miłosierny pozwolił nam odziedziczyć (zasłużyć sobie na) dzień, który cały jest Szabatem i odpocznieniem w żywocie wiecznym. Oby Bóg miłosierny pozwolił nam odziedziczyć (zasłużyć sobie na) dzień, który jest cały dobry, dzień, który jest cały długi (nieskończony), dzień, w którym sprawiedliwi odpoczywają ukoronowani i radują się w światłościach Szekiny“²⁴⁾.

SIEDEM DUCHÓW BOŻYCH (Septem Spiritus Dei). W Apokalipsie św. Jana „Siedmiu Duchów Bożych“ nie należy utożsamiać z „siedmiu aniołami“ siedmiu kościołów (1, 20) i z „siedmiu aniołami“, stojącymi przed obliczem Boga (8, 2). Już Alcazar odróżnia „Siedem Duchów Bożych“ od „siedmiu aniołów“: „In Apocalypsi Spiritus ab angelis manifeste distinguuntur“²⁵⁾. I rzeczywiście, tak w Apokalipsie św. Jana, jak i w mistyce hebrajskiej „Siedem Duchów Bożych“ odróżnia się od „siedmiu anio-

²²⁾ Zohar II, Sitrê Thôrâh, fol. 92 b. De Pauly, t. III, str. 596.

²³⁾ Zohar II, fol. 95 a. De Pauly, t. III, str. 571.

²⁴⁾ London, 1950, str. 40. Proszę zwrócić w tej modlitwie uwagę na owe dwa pojęcia „odpoczynku“ i „światłości“. Te same dwa pojęcia znajdujemy w IV księdze (Apokalipsie) Ezdrasza, rozdz. 2, 54—55: „requiem aeternitatis“ i „lux perpetua“. Krytycy tej księgi uważają te wiersze, jak również wstępne rozdziały, za późniejszy dodatek, pochodzenia chrześcijańskiego. Lecz czy zupełnie słusznie?

²⁵⁾ Lud. ab Alcazar, S. J., Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi, Lugduni, 1618, str. 114.

łów“. „Siedem Duchów Bożych“ tak w Apokalipsie św. Jana, jak i w mistyce hebrajskiej jest to jeden Duch Boży siedmioraki, Duch Króla Mesjasza.

W Apokalipsie św. Jana, w rozdz. I—V, mamy trzy święte siódemki, a mianowicie: „Siedem Duchów Bożych“ (Septem Spiritus Dei“) (w 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6), „siedem lamp gorejących“ (septem lampades ardentis), (w 4, 5) i „siedem oczu Baranka“ (septem oculi), (w 5, 6). W rzeczywistości jest to tylko jedna święta siódemka, ponieważ św. Jan „siedem lamp gorejących“ i „siedem oczu Baranka“ utożsamia z „Siedmiu Duchami Bożymi“ (cfr. 4, 5 i 5, 6). Lecz formalnie mamy trzy siódemki. Co do pojęcia „siedmiu oczu“ w trzeciej siódemce, to św. Jan łączy je z pojęciem „rogów“. Co oznacza to ostatecznie pojęcie? Uważam, że pojęcie to nie jest pojęciem istotnie odrębnym od pojęcia „siedmiu oczu“. Jest ono pojęciem pokrewnym i łączy się ściśle z poprzednim. Pojęcia „siedem oczu“ i „siedem rogów“ tworzą jedno pojęcie parzyste, jakkolwiek nie jest to tautologia.

Co oznacza tuż róg? Jakkolwiek baranka czy jelenia nie można sobie wyobrazić bez rogów, to w Apoc. 5, 6 św. Jan nie na rogi chciał zwrócić uwagę, lecz na coś innego.

Pojęciu „róg“ odpowiada hebrajski rzeczownik „qeren“, plur. „qarnâjim“. Ale „qeren“ nie tylko oznacza „róg“, lecz także „promień słoneczny, wzgl. świetlny“²⁶⁾. „Qeren“ może oznaczać także „błysk, połysk, odbłask“. Pochodzi bowiem od pierwiastka qrn, który w Ex. 34, 29—30 znaczy „świecić się, błyszczeć“. W mistycznym „Midrasz Alpha Betha de-Rabbi Aqiba“ (recenzja A) czytamy, iż w niebieskim Gan-Eden „rogi chwały“ (qarnê hôd) zdobią głowy sprawiedliwych. August Wünsche w swoim tłumaczeniu tego Midraszu, w uwadze do słów „rogi chwały“ (Hörner der Pracht) wyjaśnia: „promienie (Strahlen)“²⁷⁾. W Apoc. 5, 6 zatem wyrażenie „siedem rogów“ może bardzo dobrze oznaczać promienie wzroku, względnie blask oczu Baranka, tym więcej, gdy uwzględnimy to, że w księdze „Idra rabba“, „Starzec Najświętszy“ (‘Atiqâ d’jômîn) blaskiem swoich oczu zapala siedem lamp gorejących, które znajdują się przed Tronem. Uważam zatem, że wyrażenia „siedem rogów“ i „siedem oczu“ Baranka tworzą jedno wyrażenie

²⁶⁾ J. Buxtorf, Lexicon hebraicum et chaldaicum, Glasguae, 1824.

²⁷⁾ A. Jelinek, Beth ha-Midrasch, Leipzig, 1853—1878, tom III, 12—49. August Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, t. III. Vide pag. 239.

parzyste. Wyrażenia parzyste (zûgê millîm) są ważną cechą literatury biblijnej i kananejskiej²⁸⁾.

Te same trzy święte siódemki znajdujemy w traktacie „Idrâ rabbâ q'dîszâ“. Wszystkie te trzy siódemki skupia w sobie „Starzec Najświętszy“ (Antiquus dierum).

„Starzec Najświętszy“ posiada „siedem oczu Jehowy“, o których mówi prorok Zachariasz (5, 9: 4, 10). Lecz te „siedem oczu“ Idrâ Rabba interpretuje jako jedno oko o siedmiu przymiotach. Oko to nazywa się: 1. oko otwarte, 2. oko wysokie, 3. oko święte, 4. oko Opatrzności, 5. oko, które nie zasypia i nie śpi, 6. oko, które jest strażą wszystkiego, 7. oko, które jest ostoją wszystkiego²⁹⁾.

O Oku tym czytamy, że „gdyby Oko to zamknęło się na jedną chwilę, nie by się nie ostało“. „Błogosławiona cząstka tego, na kim Oko to spocznie“.

Oko „Starca Najświętszego“ posiada „białość“ (blask), która przewyższa wszelką „białość“ (blask). Blask tego Oka posiada trzy odcienie, przy pomocy których Oko to zapala siedem świateł Świecznika niebieskiego (Menorah), znajdującego się przed Tronem. Te światła Menory niebieskiej nazywają się: Hôd (Chwała), Hâdâr (Majestat), Chedwâh (Radość), Necach (Zwycięstwo), Chesed (Łaska), Tîphereth (Piękność); siódma światłość, t. zw. Światłość środka, w tym tekście, nie ma specjalnej nazwy³⁰⁾. W Apokalipsie, w siedmiorakiej doksologii w 5. 12 i 7. 12. św. Jan zdaje się naśladować nazwy siedmiu Świateł

Tchnienie „Starca Najświętszego“ jest samym życiem. Od Niego pochodzi Duch żywota, zwany Duchem odpuszczenia grzechów (rûach ha-selîchâh), i Tchnienie (Duch), który ma natchnąć mądrością Syna Dawida. To drugie Tchnienie (Duch) ma spocząć na Królu Mesjaszu, stosownie do słów proroka Izajasza: „I spocznie na nim Duch Pański... (11, 2)“ Mowa jest o podwójnym Tchnieniu

²⁸⁾ U. Cassuto, *Biblical Literature and Canaanite Literature*, Tarbiz, Jerusalem, vol. XIV, No 1 (October, 1942), 1—10. -- Wyrażenie „Siedem Duchów Bożych i siedem gwiazd“ w Apoc. 5, 1 jest wyrażeniem parzystym analogicznym. „Siedem gwiazd“ w mistyce hebrajskiej symbolizuje siedem „Świateł Bożych“ (S'phîrôth). Owe „siedem gwiazd“ spotykamy już w „Księdze stworzenia“ (Sepher Jecirâh).

²⁹⁾ Zohar III, Idrâ rabba, fol. 150 a (str. 259 wydania wileńskiego z 1882). De Pauly, t. V, str. 340.

³⁰⁾ Zohar III, Idrâ rabba, fol. 129 b (str. 258, wydania wileńskiego z 1882). De Pauly, t. V., str. 340.

ze względu na dwoje nozdrzy, jakie posiada „Starzec Najświętszy“ (symbolizm antropomorficzny). Lecz Tehnienie to jest jedno.

Następuje dłuższa, nieco zawiła, eksplikacja tekstu Is. 11, 2 w związku z Ez. 57, 9 przez R. Jose'go, który ustala, iż w tekstach tych jest mowa o siedmiu Duchach Bożych: są to sześć Duchów Bożych, wymienionych w tekście Izajasza imiennie, i Duch Boży, wymieniony na czele tekstu, a stojący ponad owymi sześciu i zamykający je w sobie. Jest to jeden Duch, zamykający w sobie wszystkie. Siedem Duchów Bożych w tej eksplikacji odpowiada siedmiu stopniom Tronu Salomona (I Reg. 10, 19). Tron ten w rzeczywistości miał sześć stopni, a według tradycji Mesjasz ma zasiadać na siedmiu stopniach. Gdzie więc jest siódmy stopień? R. Jose wyjaśnia: „Sześć stopni jest to sześć Duchów Bożych, wymienionych w Is. 11, 2, a siódmym jest Duch Boży, który jest nad nimi“³¹⁾.

Widać stąd, że istniała za czasów Chrystusa Pana i w wieku apostołskim u Żydów tradycja o „siedmiu Duchach Bożych“, czyli o siedmiorakim Duchu Bożym, który miał spocząć i zamieszkać w Mesjaszu. Tę tradycję znał dobrze św. Jan. Znali ją również bardzo dobrze adresaci Apokalipsy, co wynika stąd, że św. Jan tego pojęcia „Siedmiu Duchów Bożych“ w żaden sposób nie wyjaśnia. Autentyczną, bo natchnioną interpretację tej tradycji podaje on nam w rozdz. I—V. Rozumiemy także, dlaczego św. Jan sprowadza pojęcie „siedmiu lamp“ i „siedmiu oczu“ do pojęcia „Siedmiu Duchów Bożych“. Owe „lampy gorejące“, i „oczy“ Baranka były tylko symbolem siedmiorakiego Ducha Bożego. Przez nacisk, jaki św. Jan kładzie na „Siedmiu Duchach Bożych“, które posiada Chrystus, jako Syn Człowieczy-Baranek, chce on podkreślić, iż Chrystus jest obiecany i oczekiwany od wieków Synem Dawida, Królem Mesjaszem.

SYSTEM „ŚWIATEŁ“ w Apokalipsie św. Jana. Trzy święte siódemki w Apokalipsie św. Jana: „Siedem Duchów Bożych“, „siedem lamp gorejących“ i „siedem oczu Baranka“, nie są to sió-

³¹⁾ Zohar III, Idra rabba, fol. 150 b (str. 260 wydania wileńskiego z 1882). De Pauly, t. V, str. 342—345. — Tę samą tradycję o „Siedmiu Duchach Bożych“, przytacza Gaon R. Eliasch z Wilna w komentarzu do „Siphra di - Tz'ni'utha“, Wilno-Grodno, 1820, fol. 11 ab. „Siedem Oczu Bożych“ nazywa on „Siedmiu Oczami Opatrzności“ (shebba ênajin d'aschgehûthâ) (fol. 9 b).

demki niezależne. Łączą się one ściśle z liczbą świętą „Trzy“, tworząc w ten sposób świętą liczbę „10“. Nie należy jednak w tym wypadku pojmować liczby „10“, jako sumy liczb „5“ i „7“ w sensie matematycznym. To nie jest suma matematyczna. Liczba „10“ wyraża w tym wypadku tylko ścisły i konieczny wzajemny związek mistyczny pomiędzy liczbami „5“ i „7“. Te dwie liczby zależą wzajemnie od siebie. Są to dwie liczby korelatywne. Jedna suponuje drugą. Związek wzajemny tych dwóch liczb świętych jest zaznaczony już przez to, że w rozdz. 1—5 mamy trzy święte siódemki (5 razy 7). Charakterystyczne przy tym jest to, że wszystkie trzy sprowadzają się do jednej „Siedem Duchów Bożych“).

Związek wzajemny tych dwóch liczb świętych, 3 i 7, jest bardzo wyraźny w rozdz. 1, 4. W wierszu tym jest zawarta święta liczba „5“, a mianowicie w wyrażeniu: „Qui est, et qui erat, et qui venturus est“. Zwrot ten jest eksplikacją świętego Imienia „J H W H“, które streszcza w sobie trzy formy, wzgl. czasy istnienia Boga: „hōweh w'hājāh w'jihjeh“³²). Co do trzeciego członu, to św. Jan, pisząc: „et qui venturus est“, miał na myśli inne słowo na „qui erit“, wzgl. „futurus“, a mianowicie imiesłów — przymiotnik „bâ“ (jak w'ôlām ha-bâ, saeculum venturum), z sensem zasadniczym „przyjść“. I św. Jan, zdaje się, świadomie używa słowa „bâ“, żeby przez to napomknąć drugie przyjście Chrystusa. Uważam bowiem, że w. 4 odnosi się do Chrystusa. Twierdzenie to, jak zobaczymy w dalszym toku naszych rozważań, jest w harmonii z systemem dziesiętnym mistycznym, na którym opiera się symbolizm rozdziałów I—V. Zdania zatem w ww. 4 i 5, są to dwa zdania paralelne. W w. 4 Chrystus, jako Bóg-Mesjasz, jest określony w terminach symbolicznych mistycznych (według mistycznego schematu 3 i 7), a w w. 5 jest On określony swym imieniem historycznym.

³²) R. Bechais z Saragossy, *Biur al ha-Torah*, Wenecja, 1566, fol. 71 a, col. b: ad Ex. 3, 14: nazywa te trzy formy imienia Bożego „szlōsch hawājōth“. Lecz ta eksplikacja Imienia świętego znajduje się już np. w Targumie Jonatana (w. III/IV): ad Deut. 52, 50, i w Szemōth Rabba, par. 5. W tej eksplikacji świętego Imienia „J H W H“ ma swoje źródło tradycyjna wymowa tegoż Imienia, jako „Jehowah“. Jest to wymowa mistyczna, pierwotnie mniej znana, aniżeli wymowa gramatyczna „Jahweh“. W świecie chrześcijańskim jednak tradycyjną wymową była zawsze forma „Jehowah“, aż została wyparta przez wymowę szkolną „Jahweh“ (Eichhorn).

Tę samą eksplikację imienia „J H W H“, co w w. 4, znajdujemy w w. 8. To zdanie odnosi do Chrystusa Ludovicus Alcazar, opierając się na św. Grzegorz z Nazjanzu, Rufinie z Aquilei i i. Mówi on: „Assero tamen, in hoc versu sermonem esse de Christo“³³).

Pomijam symboliczno-teologiczne znaczenie „trzech egzystencji“ Boskich (sz'łósz hawâjôth), jakie one mają w mistyce hebrajskiej³⁴). Charakterystyczne w tym wypadku jest to, że święta liczba „3“ redukuje się do świętej liczby „1“, w której się streszcza i zamyka.

W w. 8, na wstępie, czytamy słowa Chrystusa: „Ego sum Alpha et Omega, Principium et Finis...“ Te same słowa słyszymy w w. 11, w ustach Syna Człowieczego. Wyrażenia „Alpha et Omega“ i „Principium et Finis“, stojące w paraleli do eksplikacji świętego Imienia „J H W H“, są to trygramy mistyczne.

„Alpha et Omega“ jest transkrypcją grecką hebrajskiego trygramu „Aleph-Taw“. Litery „Aleph-Taw“ są skrótem słowa hebrajskiego „Emeth“ (Prawda), które jest synonimem mistycznym imienia Bożego „J H W H“³⁵). „Emeth“ składa się z trzech liter aleph, mem i taw. „Aleph jest pierwszą literą hebrajskiego alfabetu. — „Mem“ (z uwzględnieniem liter grupy „Kamnephec“) jest dokładnie literą środkową w alfabecie, a „Taw“ jest literą ostatnią³⁶). Te trzy litery słowa „Emeth“ symbolizują początek, środek i koniec: Principium, Medium, Finis. Wyrażenie zatem „Principium et Finis“, będące skrótem „Principium, Medium, Finis“, nie jest niczym innym, jak eksplikacją wyrażenia „Alpha et Omega“. Wyrażenie „Principium et Finis“ spotykamy już w traktacie „Idra rabba“. Sens, zawarty w tych trygramach, jest ten: Bóg (w Apokalipsie: Chrystus, Syn Boży) jest Początkiem, Centrum i Końcem wszystkiego. Trygram „Alpha et Omega“, oraz jego ekspozycja, „Principium et Finis“ znajdują się w paraleli do trzech „hawâjôth“: „hajâh hôweh w'jihjeh“: „qui erat, et qui est, et qui erit (w Apokalipsie: et qui venturus est). U św. Jana w ekspozycji

³²) Lud. ab Alcazar, op. cit., str. 129.

³⁴) Interesująca i ważna jest eksplikacja imienia „JHWH“ przez Gaona Eliasza z Wilna (w. 18) w jego komentarzu do „Księgi Tajemnicy“: „Siphra di-Tz'ni'uthâ“, Wilno-Grodno, 1820, fol. 2 a.

³⁵) Zohar, fol. 77, col. 307 (Wielki Zohar). Również nr. 3.

³⁶) Np. R. Botarello w komentarzu do „Księgi Stworzenia“: „Sepher J'tzirâh“, Mantua, 1662, fol. 28 b.

świętego Imienia, jest tylko mała, nieistotna zmiana następstwa: „qui est, et qui erat, et qui venturus est”.

Innym trygramem, synonimem świętego imienia „J H W H” jest słowo „Amen”, składające się z liter: aleph, mem i nun³⁷⁾. W paraleli do zwrotu: Qui est, et qui erat, et qui venturus est, znajduje się jeszcze zwrot: „Primus et novissimus et vivus” w. 1, 17, 18, jak również: „Primus et novissimus, qui fuit mortuus et vivit”; (to ostatnie wyrażenie parzyste odpowiada słowu: „vivus”) w 2, 8.

Cóż z tego wynika? Z powyższego wynika, że mamy w obrębie rozdziałów I—V Apokalipsy św. Jana kilka świętych Trójek, które zamyka w sobie Syn Człowieczy-Baranek, oraz że te Trójki znajdują się w ścisłym związku z trzema świętymi Siódmkami, które sprowadzają się do jednego pojęcia „Siedmiu Duchów Bożych” i które skupia w sobie również Syn Człowieczy-Baranek. Chrystus bowiem jest tym „który jest, który był i który przyjdzie” (1, 4; 1, 8), równy Temu, który zasiada na Tronie Majestatu (4, 8). Chrystus jest Alfą i Omegą (1, 8; 1, 11; 22, 13), równy pod tym względem Temu, który zasiada na Tronie: (21, 6). Chrystus jest „Początkiem i Końcem, pierwszym i ostatnim” (1, 8. 11. 17; 2, 8; 22, 13). On nazywa się „Amen” (5, 14). Tenże sam Chrystus, jako Syn Człowieczy-Baranek, posiada „Siedem Duchów Bożych” (5, 1; 5, 6), stanowiących stygmat Jego godności mesjańskiej. W rozdziałach I—V zatem mamy do czynienia wyraźnie z systemem dziesiętnym mistycznym, który zamyka w sobie i streszcza Syn Człowieczy-Baranek.

System dziesiętny, rozkładalny na liczby 5 i 7, jaki odkrywamy w rozdz. I—V Apokalipsy św. Jana, jest systemem mistycznym, stanowiącym podstawę całego systemu liczbowego mistyki hebrajskiej. Jest to t. zw. system Świąteł (S'phîrôth), dzielących się na trzy „Światła wyższe (eljônôth) i trzy niższe (tachônôth). Ten system dziesiętny, rozkładalny na 5 i 7, znajdujemy już w księgach Mojżesza. Egzegeci-mistycy, R. Bechai z Saragossy³⁸⁾ i R. Menachem Recanati³⁹⁾ odkrywają system Świąteł w konstrukcji Świecz-

³⁷⁾ Siphra di-Tz'ni'utha, cap. III, dodatek. — Święte imię „J H W H” ściśle jest to trygram. Jest tetragramem, ponieważ środkowa litera „H”, występuje powtórnie na końcu, jako czwarta. To ostatnie „H” symbolizuje „Boskość ziemską” (sz'khînthâ diltatthâ) (vide: Gaon Elias z Wilna, ut supra).

³⁸⁾ R. Bechai b. Ascher, op. cit., fol. 112 a.

³⁹⁾ R. Menachem Recanati, Biur al ha-Torah, Wenecja, 1545, fol. 108 ab.

nika siedmioramiennego. R. Bechai twierdzi, że system dziesiętny wyraża się zresztą we wszystkich sprzętach Przybytku ⁴⁰⁾. Na systemie dziesiętnym mistycznym (3 i 7) opiera się chrześcijańsko-katolicki podział przykazań Dekalogu. R. Recanati dzieli (nie odrzucając w innym miejscu podziału żydowskiego tradycyjnego) przykazania Dekalogu na 3 pozytywne (.asêh) i 7 negatywnych (lô' ta'asêh ⁴¹⁾). Mówi on, że dlatego istnieje dziesięć przykazań, ponieważ istnieje dziesięć „Światel” (S'phirôth).

W mistycę hebrajskiej dziesięć owych Światel skupia i zamyka w sobie „Człowiek niebieski” (Adam Qadmôn, Adam 'Illââh) ⁴²⁾. W pierwotnej mistyce Światła te utożsamiają się z istotą Boga: Bóg, a owe Światła, to jedno.

Idea „Człowieka niebieskiego”, który jest Synem Człowieczym, zasiadającym na Tronie w wizji Ezechiela, przebija w wizji Syna Człowieczego w Apokalipsie św. Jana. Jest On tutaj przedstawiony, jako należący do nieba i do ziemi, jako Bóg i Człowiek. „Człowiek niebieski”, jako pierwszy Człowiek (u św. Pawła jako drugi Człowiek), jest pierwowzorem człowieka-ziemskiego i zasadą całej kreacji Boskiej, bez której to zasady nic istnieć nie może. Mamy aluzję do tej idei w Apoc. 3, 14, gdzie Chrystus jest nazwany: *Principium creaturae Dei*.

WAŻ STARODAWNY (serpens antiquus) i tysiąc lat. Że smok (wąż), o którym mówi św. Jan w Apoc. 12, 3 ss., bezpośrednio oznacza konstelację na niebie, jest rzeczą widoczną. Ten obraz gwiazdny u św. Jana symbolizuje Szatana. Skąd św. Jan wziął ten symbol? Czy z mitologii babilońskiej?

⁴⁰⁾ Op. cit., fol. 111 a: Ki mispar 'asârâh râschûm b'khol k'lê ha-misch-kân. W „The Jewish Encyclopaedia”, t. VIII, na stronie 495, w artykule „Menorah”, podaje nam J. D. Eisenstein rysunek Świecznika siedmioramiennego w tej formie, w jakiej wyobraża go sobie tradycja rabinistyczna. Świecznik ten posiada 3 pary ramion, wychodzących z jednego pnia, które razem z pniem podtrzymują 7 lamp. Podstawę Świecznika tworzy trójkąt równoboczny.

⁴¹⁾ Op. cit., fol. 101 a.

⁴²⁾ L. Ginzberg, Adam Kadmon, Jewish Encyclopaedia, t. I, str. 185. D. H. Joel, Die Religionsphilosophie des Sohar, Leipzig, 1849, str. 267 ss. (jakkolwiek pojęcie „Człowieka niebieskiego” tłumaczy w duchu mistyki późniejszej). Schemat dziesięciu Światel znajduje się np. w: J. Briere-Narbonne. Exégèse zoharique des prophéties messianiques, Paris, 1958, wstęp.

Symbol gwiazdny węża znany jest mistyce hebrajskiej. W najstarszej księdze Zoharu, „Księdze Tajemnicy“, w rozdz. I i V znajdujemy mistyczną interpretację tekstu Gen. 3, 1 ss. i 3, 15 o wężu kusiciela. Konstelacja na niebie jest właśnie symbolem węża kusiciela. Jest to postać węża długiego, wyciągniętego w jednym i drugim kierunku. Złośliwym wzrokiem, tuląc ogon do głowy, spogląda on poza siebie (w stronę Niewiasty). Głowa węża-potwora zostaje starta przez „wody Wielkiego Morza“ (majin d'jammâ rab-bâ). Wąż ten wykonuje 370 podskoków ponad górami i pagórkami (aluzja do obrotów konstelacji na niebie).

Smok, o którym mówi św. Jan w Apoc. 12, 3ss., nazwany jest w 12, 9 i 20, 2 „wężem starodawnym“ (serpens antiquus), którym jest diabeł i szatan. W Zoharze wąż kusiciel nazwany jest właśnie „nâchâsz haqadmôni“ (serpens antiquus)⁴³. Nazywa się on także „Satan“ i „anioł śmierci“ (mal'akh mâweth). Nazywa się także „Sammael“. Jego towarzyszką jest demon żeński „Lilith“ (od „lajil, lajlâh“, „noc“).

Św. Jan zatem nie potrzebował symbolu smoka-węża brać z mitologii babilońskiej, skoro ten symbol znajduje się w mistyce hebrajskiej. Wziął go on bezpośrednio z tradycji o wężu kusiciela, koncentrując się dokoła tekstu Gen. 3, 1 ss. i 3, 15.

W rozdz. 20, 2 ss. mówi św. Jan o związaniu węża na tysiąc lat, o jego zwolnieniu na krótki czas i ponownym związaniu i uwięzieniu na zawsze. W ciągu owego tysiąca lat sprawiedliwi, mający udział „w pierwszym zmartwychwstaniu“, mają panować razem z Chrystusem.

Uważam, że owo pojęcie „tysiąca lat“, o którym mówi św. Jan, ma związek z „Księgą Tajemnicy“, rozdz. I, gdzie jest mowa o wężu. Bezpośrednio przed eksplikacją tekstu Gen. 3, 1 jest mowa o sześciu dniach stworzenia i odpowiadającym im sześciu tysiącletniach istnienia świata. Na początku siódmego tysiąclecia świat zostanie zniszczony w dwunastu godzinach. Lecz bezpośrednio w następnej godzinie Bóg w miłosierdziu swoim podniesie świat z ruiny i odnowi go. Następnie tekst, mówiąc o wężu, mówi między innymi, iż wąż ten, z ogonem przytulonym do głowy, spoglądając złowieszczo poza siebie, jest ukryty i utajony, lecz ma moc ujawnienia się jednego z tysiąca krótkich dni. Lecz ten tekst jest bardzo niejasny i komentarze do tego tekstu nie są z sobą zgodne.

⁴³ Zohar (Wielki), ed. Sulzbach, 1684, fol. 27, col. 105 ad Gen. 3, 1.

Komentarz łaciński do tego tekstu w kolekcji Knorr. v. Rosenroth'a wyjaśnia, że w świecie kreacji miarą rachuby są chiliady, oraz że najmniejsze odchylenia w porządku moralnym dają moc wężowi, który wtedy występuje jako oskarżyciel przed Tronem Majestatu⁴⁴).

Inny jest komentarz Gaona Eliasza z Wilna. U niego wąż-potwór nazywa się „Liwjâthân“ (Lewiatan). Wyrażenie tekstu „eleph jômîn z'êrin“ (tysiąc krótkich dni) tłumaczy on jako „tysiąc lat“, jedną z chiliad świata. Słowa zaś tekstu: „chad l'eleph jômîn zêrin ithgaliâ“ odnosi on do mającego nastąpić w epoce Mesjasza objawienia się „Łaski“ i „Światłości utajonej“ (ôr gânûz), pozostającej w ukryciu od stworzenia świata. Zniszczenie Lewiatana i zła, oraz objawienie się Łaski i przyjścia Mesjasza w tej eksplikacji mieści się w ramach siedmiu chiliad świata. Gdy zostanie zniszczone zło i objawi się Łaska, spełnią się słowa proroka Izajasza: „Non nocebunt, et non occident... quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes“ (Is. 11, 9). To objawienie nastąpi w szóstej chiliadzie, z początkiem zaś siódmej nastąpi odkupienie „małego człowieka“ i przyjdzie Mesjasz⁴⁵). Kwestia nie jest bardzo jasna. Charakterystyczną jednak rzeczą jest to, że z tradycją „Księgi Tajemnicy“ o wężu łączy się ściśle pojęcie „tysiąca dni (lat)“, podobnie jak w Apokalipsie. Objawienie się „Światłości utajonej“ i Łaski powoduje, rzecz zrozumiała, ubezwładnienie i związanie węża. Kwestia ta wymaga studium.

GEMATRIA. Wyraz ten jest zniekształconą transkrypcją greckiego „grammatia“ (nie „geometria“), od greckiego „gramma“, „litera“. Gematria jest sztuką wyrażania nazw i imion przy pomocy liczb, które w języku hebrajskim (również i greckim) zastępowano, z braku znaków specjalnych, literami alfabetu. Analogiczny sposób wyrażania imion osób i rzeczy u starożytnych greków nazywał się „izopsephia“.

Gematria była jedną z metod symbolicznych mistyki hebrajskiej. Tę właśnie metodę stosuje św. Jan w Apokalipsie, rozdz.

⁴⁴ Chr. Knorr v. Rosenroth, *Kabbala denudata*, Sulzbach, 1677—84, t. II, str. 351. — „Morze Wielkie“, którego wody mają zetrzeć głowę węża, symbolizuje „Mądrość“ (Chokmah), źródło Łaski i Miłosierdzia. Cfr. Knorr v. Rosenroth, op. cit., t. II, str. 352, oraz Gaon Eliaz z Wilna, op. cit., fol. 20 b.: „jammâ rabbâ d'Chokh-m'thâ“.

⁴⁵ Gaon Eliaz z Wilna, op. cit., fol. 19 a; 20 a.

13, 18, żeby wyrazić imię Bestii. Przyznają to niejedni uczeni. Tak np. S. T. Bloomfield powtarza za Heinrichs'em, że miejsce to w Apokalipsie (13, 18) można zrozumieć w świetle hebrajskiej mistyki i wyjaśnia, że sztuka ta była kiedyś, za czasów Apostoła, w wielkim poważaniu u Żydów⁴⁶⁾. Ks. A. Gelin nazywa gematrię, którą widzi w Apoc. 13, 18, „pewnego rodzaju kalkulacją kabalistyczną, dobrze znaną Żydom i Grekom“⁴⁷⁾. P. Vulliaud odkrywa gematrię nie tylko w Apokalipsie, lecz także w Ewangeliu św. Jana⁴⁸⁾.

Czy Żydzi zapożyczyli sztukę tę, jak i podobne metody mistyczne, od Greków? Należy sądzić, że sprawa ma się odwrotnie. Grecy naśladowali Żydów. Gematria hebrajska łączy się ściśle z całością hebrajskiej mistyki liczb i liter. Łączy się ona z innymi metodami mistycznymi, jak np. z t. zw. zamianą liter (tsêrûph), o której wspomina już najstarsza księga mistyczna hebrajska, „Księga Stworzenia“ (Sephher j'tzirâh), a którą według Talmudu babilońskiego (Berakhoth 55 a) miał wynaleźć Bezaleel, budowniczy Przybytku Mojżeszowego⁴⁹⁾. Nigdzie nie spotykamy tak bardzo rozwiniętej mistyki liczb i liter, jak w misticie hebrajskiej. Co więcej, w religii hebrajskiej spotykamy presupozycję tej mistyki w starożytnych księgach Mojżesza, a mianowicie w symbolicznej liczbowej świętego Przybytku i świętego imienia „J H W H“, do której to symboliki mistyka hebrajska nawiązuje i którą wyjaśnia. Bardzo ważną rzeczą jest to, że symbolika liczbową świętego Przybytku jest przedmiotem specjalnego objawienia Bożego (Ex. 25, 9, 40; 26, 30. Cfr. Act. 7, 44 i Hebr. 8, 5). Ten fakt przemawia bezwzględnie za niezależnością hebrajskiej mistyki od religii i kultów pogańskich.

Co do mistyki liczb u Pitagorasa, to byli autorzy (np. Jan Reuchlin, Selden, Drach), którzy twierdzili, że Pitagoras swoją wiedzę mistyczną zawdzięcza Żydom, a szczególnie prorokowi Ezechielowi; Nazaratus Assyrius, jeden z nauczycieli Pitagorasa,

⁴⁶⁾ The Greek Testament, London, 1841, ad Apoc. 13, 18: „This passage (says Heinrichs) is to be explained from the Cabala of the Jews...“

⁴⁷⁾ Apocalypse, w kol.: L. Pirot-A. Clamer. La Sainte Bible, t. XII, Paris, 1946, str. 655.

⁴⁸⁾ La clé traditionnelle des Evangiles, Paris, 1936.

⁴⁹⁾ Cfr. H. Loewe, Kabbala, w Hastings'a Encyclopaedia of Religions and Ethics, VII, str. 624.

to zdaniem niektórych Ojców właśnie prorok Ezechiel, współczesny Pitagoras⁵⁰).

*

W artykule niniejszym starałem się zwrócić uwagę na kilka punktów stycznych (pomiędzy starożytną mistyką hebrajską, a księgami Pisma św., szczególnie Nowego Testamentu. Jest prawdą, że o tych rzeczach się nie mówi i nie pisze. Nie mniej jednak problemy te istnieją. Posiadają one dla egzegezy Pisma św. znaczenie bardzo wielkie. Sondujemy i szukamy bezcelowo w płytkich wodach hellenizmu i historii porównawczej religii, zamiast czynić poszukiwania w głębokich wodach hebrajskiej mistyki. Przecież ani Grecy ani Babilończycy nie otrzymali Objawienia Bożego, tylko starożytni Hebreowie, naród Boży wybrany. Tam właśnie należy nam szukać.

Byli Ojcowie Kościoła, którzy, jak wynika z ich pism, znali mistykę hebrajską, jak św. Klemens Aleksandryjski i św. Epifaniusz. Czy św. Grzegorz W. znał hebrajską tradycję mistyczną? W swej eksplikacji wizji Ezechiela (super Ezechielem Prophetam, hom. 3; cfr. Comm. Evangelistarum) mówi on: „Sancta quatuor animalia...” Dlaczego nazywa on te cztery Istoty „sancta animalia“, a nie, jakbyśmy normalnie powiedzieli, „sacra animalia“. A jednak wyrażenie „sancta animalia“ z punktu widzenia teologicznego jest jedynie właściwe, z tym może zastrzeżeniem, że wyraz „animalia“ lepiej byłoby zastąpić wyrazem „animantia“ (hebr. Chajjôth). Czy św. Grzegorz W. znał mistykę wizji Ezechiela?⁵¹

Byli w nowszych czasach uczeni chrześcijańscy, między nimi i katolicy, którzy interesowali się mistyką hebrajską. Wskazywali oni, jakkolwiek tylko ogólnikowo, na łączność tej mistyki z Pismem św. Było to w epoce humanizmu i w wiekach następnych, a więc w okresie wielkiego rozkwitu studiów hebraistycz-

⁵⁰) Le Chevalier Drach, De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue, Paris, 1844, t. I, str. 546 s.

⁵¹) Gaon R. Elias z Wilna wyjaśnia mistykę owych czterech „Chajjôth“ w sposób następujący: „Chajjôth“ Ezechiela, które (jednak) są trzy, a z których każda posiada cztery oblicza a Człowiek obejmuje je wszystkie“ (W, ha-chajjáh hû „d“ chajjôth schel J'chez'q'él sche-hên „g“ w'khol-achath „d“ pânim w'ádáh kôlél êth kullán) (op. cit., fol. 20 b, 21 a). T. zn. Człowiek, jedna z czterech „Chajjôth“, obejmuje i zamyka w sobie trzy inne. Tym Człowiekiem jest „Atiqâ d'jômin“, wzgl. „Człowiek Niebieski“.

nych i aramaistycznych. Uczeni ci byli na dobrej drodze do rozwiązania ważnych problemów egzegetycznych.

Tak np., gdy chodzi o Apokalipsę św. Jana, Hugo Grotius tłumaczy dość dobrze, choć jeszcze niezupełnie, pochodzenie wyrażenia „Alpha et Omega“, jakkolwiek sensu jego nie interpretuje w sposób właściwy⁵²). O. Ludovicus ab Alcazar, S. J., tłumaczy pojęcie „Siedmiu Duchów Bożych“ w sensie mistyki hebrajskiej, jako atrybuty Boskie, nie zaznaczając jednak, skąd tę interpretację czerpie. Również dobrze tłumaczy zwrot: „Qui est, et qui erat, et qui venturus est“⁵³). O. Athanasius Kircher, S. J. w sensie mistyki hebrajskiej tłumaczy Apoc. 1, 4. Apokalipsę św. Jana nazywa on „Apocalypsis Cabbalistica S. Joannis“. Mówi on, że do mistycznej interpretacji Apokalipsy św. Jana najwięcej z wszystkich zbliżył się Cornelius a Lapide w rozdziałach 6, 13, 16 i 20⁵⁴). Joh. Gottfried Eichhorn widzi elementy mistyczne (kabalistyczne) w Apoc. 1, 4; 13, 18; 19, 12 i, jak mówi, w wielu symbolach. Mówi on, że budowa Apokalipsy opiera się na t. zw. „Drzewie kabalistycznym“ (t. zn. systemie liczbowym dziesiętnym⁵⁵). Dr. D. P. L. B. Drach (rabin-konwertyta) odkrywa w Apokalipsie św. Jana „system Światel“⁵⁶). Paul Vulliaud mówi, iż konstrukcja Apokalipsy opiera się na procedurze symbolicznej mistycznej (kabalistycznej), i że ta księga przeznaczona była dla wiajemniczo-nych⁵⁷).

Bądź co bądź, podobieństwo, wzgl. tożsamość idei i symbolów, a nawet stylu, zwrotów i terminów, w mistyce hebrajskiej i w Apokalipsie św. Jana i u św. Pawła jest uderzająca. Kwestia stosunku mistyki hebrajskiej starożytnej do Pisma św. wymaga bezwzględnie poważnego i gruntownego studium.

Paryż

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

⁵²) Annotationes in Novum Testamentum, pars tertia, Parisiis, 1650, s. 150.

⁵³) Op. cit., pp. 46, 107, 114, 116, 119—122.

⁵⁴) Cabbala hebraea vetus et christiana, s. I., 1681, str. 4 i 25.

⁵⁵) Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1804—1810, t. II, str. 347.

⁵⁶) La Cabale des Hébreux, Rome, 1864, pp. 36 ss.

⁵⁷) Op. cit., str. 244.